

الإسلام واللائيكية في الخطاب الفلسفي الفرنسي المعاصر

Islam and Secularity in the Contemporary French Philosophical Discourse

أ. عبد النور نابت
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة البويرة

ملخص

تحاول هذه الدراسة تحليل طبيعة العلاقة بين الإسلام واللائيكية في الخطاب الفلسفي الفرنسي المعاصر حسب الإلتماءات الإيديولوجية ومن زاوية الحضور الإعلامي والأكاديمي لهؤلاء الفلاسفة (الآن رونو، آلان تورين، لوك فيري، مارسيل غوشيه، ريجي دوبري، بيير مانين، إيف شارل زاركا، إيتيان باليار، ميشال أنفراي، آلان باديو). تصل هذه الدراسة إلى تبيان التوافق بين هؤلاء الفلاسفة فيما يخص صعوبة التوفيق بين الإسلام واللائيكية لأسباب ثقافية وفلسفية.

الكلمات الدالة: الإسلام، اللائيكية، الخطاب الفلسفي الفرنسي

Abstract

This study analyses the nature of the relationship between Islam and secularity in French contemporary philosophical discourse with reference to the ideology of some philosophers such as Alain Renault, Alain Touraine, Luc Ferry, Marcel Gauchet, Pierre Manant, Yves Charles Zarka, Regis debray, Etienne Balibar, Michel Onfray, Alain Badiou. The present work shows the shared views among these philosophers that it is a hard task to reconcile Islam and secularity because of cultural and philosophical reasons.

Key Words: Islam, secularity, the Contemporary French Philosophical Discourse .

مقدمة:

حمل الرموز الدينية في المدارس (2004) بعد تقرير ستازي، واستمر الجدل حول وضع المسلمين داخل المجتمع الفرنسي وأفرزت هذه النقاشات قرارات تشريعية بدأت بإصدار قانون حظر حمل الرموز الدينية في المدارس وكان المقصود به الأقلية المسلمة، ثم جاء قانون حظر إرتداء النقاب في الأماكن العمومية، وكان خاتمة القرارات المقيدة للحريات الدينية قرار وزير الداخلية الفرنسية منع أداء الصلاة في الشوارع (2011).

يمثل الإسلام في الغرب عموماً، وبفرنسا خصوصاً تحدياً مهماً للنخب الإعلامية والسياسية والفكرية، ويذكر الإسلام عادة كسبب رئيسي لفشل سياسات إدماج المهاجرين المسلمين في المجتمع الفرنسي اللائكي ذو الخلفية المسيحية. ولقد تكرر مراراً طرح موضوع الإسلام ومدى تلاؤمه مع اللائيكية بمناسبة قضية الحجاب الأولى (1989) وقانون حظر

2 - النموذج الثاني يؤمن بفكرة التعددية في العلاقات بين الكنيسة والدولة، وهذا النموذج يركز على اعتراف الدولة بمبادئ الأديان وكل عائلات الفكر الديني واللا ديني، وتظهر هذه الأفكار في بنى المجتمع المدني، ويمكن الاستشهاد بدول مثل بلجيكا، هولندا، النمسا كنماذج لهذا الشكل من اللائكية.

3 - وأخيرا النموذج الثالث الذي نجده في فرنسا، والذي يعبر عن خصوصية فرنسية متميزة عن النموذجين السابقين، فهو لا يعترف لا بديانة مدنية ولا بتعددية الأديان.⁽⁵⁾

إن محاولة الربط بين صورة جمهورية وشكل من التعددية الثقافية في محاولة لتأسيس جمهورية تعددية ثقافية، يفترض إعادة نمذجة وتحويل قوي لمبدأ اللائكية الفرنسي وكذا الشكل الجديد للدولة الذي يصاحب هذه العملية.⁽⁶⁾

هذه المحاولة منطلقها، اعتقاد آلان رونو أن المجتمع الفرنسي أقل المجتمعات إنفتاحا، وهذا ما تبينه المشاهد اليومية في الطرق السيارة لأناس يرتدون ملابس مختلفة يقودون سيارات تحمل لوحات ترقيم دول أوروبية كبلجيكا وهولندا ويكفي فقط إذا تجولت في وسط بروكسل لتفهم درجة التعايش بين المجتمعات المتعددة الثقافات، هذا على المستوى الشعبي، أما رسميا فلقد دأبت الدولة الفرنسية على إصدار قوانين تعيق فكرة التعدد الثقافي كرفض الاعتراف باللهجات الفرنسية، ثم جاءت الانتخابات الرئاسية لعام 2002 لتساهم في تصاعد تيارات أيديولوجية إقصائية، تسملت في الجسم الاجتماعي مستخدمة مبدأ اللائكية وهذا ما سهل تقدمهم السياسي.⁽⁷⁾

إن القرارات التي تتخذها الحكومات الفرنسية وآخرها قانون حظر الرموز الدينية في المدارس تتم باسم حماية الجمهورية وتؤدي حتما إلى إقصاء الاختلافات من أجل إدماج أفضل للأفراد.⁽⁸⁾

آلان تورين: لا تعددية ثقافية دون لائكية:

يعتبر آلان تورين (1925) من أهم علماء الاجتماع الفرنسيين وتصنيفه في خانة الفلاسفة مسألة تطرح اعتراضا بين المشتغلين بالفلسفة ولكن مساهماته المتأخرة تصنف ضمن الفلسفة الاجتماعية (نقد الحداثة، ما الديمقراطية، من أجل برادغيم لفهم العالم).

كان لآلان تورين حضورا قويا في النقاش الفكري حول اللائكية، ومن المدافعين بقوة عن قانون حظر الرموز الدينية في المدارس العمومية. إن اللائكية بالنسبة إليه مبدأ حداثي أساسي، ارتبط أساسا بالجمهورية وليس فقط بفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة الموجودة في الولايات المتحدة والتي تظهر بشكل مختلف⁽⁹⁾، ذلك أن الفصل بين الدولة والكنيسة المثبت في عام 1791 في التعديل الأول للدستور الأمريكي ليس له أي هدف مرتبط بالعداء للدين وهو انطلق بالدرجة الأولى من تجارب المضطهدين بسبب معتقداتهم النوعية في أوروبا، وتجارب تدل على أن تأسيس دين جديد بوصفه دين الدولة سوف يحد من الحرية الدينية لأصحاب المعتقدات الأخرى، أي التمييز الذي يمكن أن يؤدي إلى القتل أو الطرد. يهدف الفصل بين الدولة والكنيسة في الولايات المتحدة إلى الحرية في الدين

في خضم هذه التطورات، فتح نقاش فلسفي حول مستقبل المسلمين في فرنسا ومدى قدرتهم على الاندماج بالنظر إلى التعارض الملاحظ بين الإسلام واللائكية والسؤال المطروح هنا: كيف ينظر فلاسفة فرنسا الحاليين إلى طبيعة العلاقة بين الإسلام واللائكية وهل هناك إمكانية للتكامل بين المنظومتين الثقافيتين ومن ثم تحقيق الاندماج الثقافي للمسلمين داخل المجتمع الفرنسي؟.

نقترح لمعالجة هذين التساؤلين عرضا لأراء الفلاسفة الفرنسيين حسب قناعاتهم الإيديولوجية من اليمين إلى اليسار ومن زاوية الحضور الإعلامي والأكاديمي ومن هذه الخلفية نستعرض آراء آلان رونو، آلان تورين، لوك فيري، مارسيل غوشيه، بيير مانيه، ايف شارل زاركا، ريجيس دوبري، ايتيان باليبار، ميشال أونفراي، آلان باديو.

آلان رونو: نحو لائكية مفتوحة على التعددية الثقافية

يعتقد آلان رونو⁽¹⁾ أن النقاشات حول اللائكية التي حدثت في فرنسا منذ السداسي الأول من عام (2004) كان موضوعها بالأساس قانون الحجاب، وقد بينت هذه المناقشات ضرورة مراجعة قانون عام 1905 والذي أكد مبدأ اللائكية. هناك ضرورة لمراجعة تأملية حرة لموضوع اللائكية نتيجة السياق العام الجديد الذي يختلف عن السياق القديم الذي جرت فيه النقاشات عام 1905، ذلك أن الهدف من هذا النقاش الجديد ليس الفصل بين الكنيسة والدولة، بل حماية الهوية الثقافية للمجتمع الجمهوري الفرنسي من تهديدات لا اندماج الإسلام كدين وكثقافة.⁽²⁾

هذه الهوية الثقافية يحددها التاريخ الفرنسي القديم، ولكن الطبقة السياسية تحدد الميراث القيمي للثورة الفرنسية كمرجعية ثقافية مشتركة لجميع الفرنسيين باختلاف أعراقهم ولغاتهم وأديانهم، فالفرنسة لا يحددها العرق ولا الدين وإنما الاعتقاد بالقيم الجمهورية، قيم الثورة الفرنسية: الحرية، العدالة، المساواة، الأخوة).

حسب آلان رونو فإن الخطابات والتدخلات حول قانون حظر الرموز الدينية انخرقت في مضمونها عن المرجعية الجمهورية لللائكية، مع تصاعد فكر جمهوري أقل منه هجومي ضد الكنيسة وبحث عن حماية الهوية الثقافية لفرنسا. يضيف آلان رونو قائلا: «إننا نستطيع معالجة هذا الانحراف عن اللائكية بإيجاد برنامج تعددي ثقافي وهو أمر صعب نتيجة العادات المتأصلة للجمهورياتية اللائكية».⁽³⁾

تحمل اللائكية الفرنسية في ذاتها شيئا خاصا بها، يمثل ذلك عائقا أمام الاعتراف بالتعددية الثقافية، خاصة ما يتعلق بالتعبير الديني، ويوضح آلان رونو ذلك بالنظر إلى النماذج المسيرة للعلاقات بين الكنيسة والدولة والمحددة كما يلي:

1 - النموذج الأول للتسيير والمكتمل تقدمه الولايات المتحدة الأمريكية شخصيا لا أنخرط في هذا النموذج لارتكازه على ديانة مدنية. ويقوم هذا النموذج على فكرة اعتراف الدولة بديانة مدنية خاصة...، هذا النموذج تبنته بعض البلدان الأوروبية كالغونان والتي انتظمت حول الأرثوذكسية.⁽⁴⁾

بقوة في النقاشات الفكرية السياسية، عمل وزيراً للتربية في عهد حكومة رافاران وتركزت اهتماماته الفكرية حول موضوع اللائيكية وتشهد على ذلك مؤلفاته الأخيرة: الإنسان المؤله (1996)، ثورة الحب (2011)، الديني وبعد الدين (2004).

في إحدى مقالاته في جريدة لوفيفارو طرح لوك فيري سؤالاً فحواه: «هل الإسلام قابل للذوبان في الديمقراطية؟»⁽¹⁵⁾ يضبط لوك فيري ثلاثة مواقف متنافرة في علاقة الإسلام بالديمقراطية:

1 - موقف جان فرانسوا كاهن المؤكد على انفتاح الإسلام على اللائيكية وهنا يقدم هذا الصحافي المثال التركي لتأكيد طرحه.

2 - رؤية مالك شبل الأنثروبولوجي الجزائري الذي يتحدث عن إسلام الأنوار والذي يجب بعثه.

3 - موقف المؤرخ: إيلي بارناي والذي يضع كل الأديان السماوية (الإسلام، اليهودية، والكاثوليكية) في خانة واحدة لأنها وبكل تأكيد لا تتلائم مع الديمقراطية.

في ظل هذا السجال فإن رأي لوك فيري مخالف لأراء من ذكرنا هم سابقاً، فالأديان الثلاث ليست على قدم المساواة أمام اللائيكية ولأسباب عميقة وحدها المسيحية التي سمحت وشجعت توسع المجتمعات اللائيكية والديمقراطية وليس من باب الصدفة أن تكون هذه المجتمعات ولدت في أوروبا.⁽¹⁶⁾

إن المسيحية تعطي مكانة مهمة للوعي وللجانب الداخلي ولا تشرعن عملياً الحياة اليومية، ليس لأن المسيح يرد لقيصر ما لقيصر ولكن يرد الناس لمنتداهم الداخلي، يضيف فيري: يمكن أن نقرأ أو نعيد قراءة إنجيل يوحنا فلن نجد إلتزامات خارجية (طريقة اللباس والغذاء، والزواج) فكل هذه الأمور لم تكن تهم المسيح ومن هذه الخلفية فإن اللائيكية هي ثمرة لطبيعة المسيحية.⁽¹⁷⁾

إن الحداثة التي أنتجت اللائيكية ليست إقصاء للتعالي ولكن إعادة تهيئة للتعالي لشروط توافق مع مبدأ رفض حجة السلطة.⁽¹⁸⁾

مارسيل غوشيه: الإسلام وصدمة الحداثة.

على عكس فيري يتجه المؤرخ والفيلسوف مارسيل غوشيه (1946 -) ومدير تحرير مجلة المناظرة (le débat) إلى قراءة تاريخية للمشكلة السياسية الدينية ومتوقفاً على راهن التجربة الإسلامية وماضيها.

في قراءته لتاريخ العلاقة بين السياسة والدين يعود غوشيه إلى تاريخ المجتمعات البدائية، واصفاً إياها بأنها مرحلة تحييد سياسي.⁽¹⁹⁾

وفي هذه المرحلة لا يجب أن يكون هناك إنقسام اجتماعي بين الحكام والمحكومين والفرد في هذا المجتمع ليس له الحق في أخذ مكان الأجداد ولا تغيير المجتمع، ويوضح غوشيه ذلك بقوله: «إنه لا مكان لأخلاق تحدد من جهة الطريقة الجيدة لقيادة السلوك ولا أوامر إلزامية. هناك إنخراط فيما هو موجود وتطابق جوهري مفترض للتجربة الجماعية مع

في حين بدأ الأمر في أوروبا، بقدر ما حصل فيه الفصل بين الدولة والكنيسة، تحولاً إلى اتجاه أدى إلى الحرية من الدين».⁽¹⁰⁾

بالنسبة إلى آلان تورين فإن طرح مسألة التعددية الثقافية، ليس بسبب انحطاط النموذج الجمهوري السياسي أو إعادة تشكله ولكن منذ أن تم استبدال الكونية القانونية والحقوقية بالعقلانية الأدائية للاقتصاد (تسويق، إنتاج، استهلاك، اتصال بعد ذلك). وهذا ما أعطى التدويل أو ما يسمى بالعولمة أهمية متنامية أثرت على سيادة الدول.⁽¹¹⁾

هذا التوصيف لا يختلف عن أطروحات مدرسة فرانكفورت الألمانية، ذلك أن القيم الحضارية التنويرية (العدل، المساواة، الحرية) أضحت نسقا من القيم تتحكم فيه العقلانية الأدائية، وأدى تنامي الفعالية الاقتصادية ضمن سياق العولمة إلى إنبعاث (مطالب الأقليات) وبقظة القوى الاجتماعية والثقافية وظهور إشكاليات متعلقة باللغة والعلاقة بالجسد (المطالب الأنثوية)، والذاكرة (الشعوب المضطهدة).

إن هذه المشكلات لا يمكن ربطها فقط بالعوامل الاقتصادية ولكن نمت سياسات الإقصاء والعنصرية والهيمنة الثقافية ساهمت في صناعة المطالب الثقافية وتنميتها في النقاشات السياسية، فالعنصرية مثلاً هي صورة قصوى لرفض التعددية الثقافية بل وحتى الدعوى لكونية الثقافات المهيمنة (الإشارة هنا إلى المثل الغربية)، فعلى سبيل المثال يدعي مناضلو اللائيكية تفوقهم الثقافى على الأديان ويصفونها بأنها عتيقة ولا يختلف الأمر على الوطنية الإثنية في ألمانيا التي مازالت تحتفظ بقانون الجنسية الذي يضع صعوبات لأبن مهاجر تركي مولود في ألمانيا بأن يصبح ألمانيا، بينما لا يطرح أي مشكل بالنسبة للأقليات الألمانية المتواجدة في شرق أوروبا. إن ما ينتج التجانس الثقافى ليس المصلحة الاقتصادية وإنما ثقافة ومجتمع ودولة، ولهذا فإن التعدد الثقافى المقبول يتأسس على اللائيكية أي على الفصل بين ثقافة (ديانة على سبيل المثال) والدولة. ومن يدرسون الإسلام يعرفون تأثيره وتاريخه وصوفيته ويصارعون الإسلام السياسي الذي يرجع إلى الإسلام كمصدر ثقافى في خدمة مشروع سياسي.⁽¹²⁾

لا شك أن آلان تورين يقصد نماذج من المثقفين العرب يعيشون في الغرب (عبد الوهاب مدب، مالك شبل، محمد أركون، فيلالي الأنصاري) يريدون تقديم الإسلام على الطريقة الغربية متناسين أن المسيحية في طبيعتها متماهية مع اللائيكية ولا تتدخل في الشؤون السياسية، بعكس الإسلام.

لا توجد تعددية ثقافية دون لائيكية⁽¹³⁾، إنها النتيجة التي إنتهى إليها آلان تورين ولكن أية لائيكية؟

إنها اللائيكية التي ترفض تكريس التفاوتات الاجتماعية داخل المدرسة وتدافع عن الحرية الثقافية والسياسية التي تعتبر مبادئ أساسية لكل ديمقراطية ويدعو آلان تورين إلى مبدأ حيادي للدولة وتنفيذ سياسة إنصاف اجتماعي وتنوع ثقافى.⁽¹⁴⁾

لوك فيري: الإسلام عائق أمام اللائيكية:

يعتبر لوك فيري (1954 -) من أهم الوجوه الفلسفية الحاضرة

الأوروبية، وفرنسا تمثل البلد الذي ألهمته مشكلات المسلمين وأولها قضية الحجاب.

بالنسبة لغوشيه ليس من الصدفة أن يكون المجال التربوي مكانا للصراع بين الإسلام واللائيكية والحجاب ما هو إلا مبرر وليس المشكل الحقيقي، إنه توجه لا علاقة له بالإسلام فهو يدخل في سياق توجه أجيال التلاميذ للمطالبة بهوية خاصة ورفض كل إلزام تريد المؤسسة التربوية فرضه عليهم. ومن جهة هناك تصعيد للإحتجاجات من طرف اللائكيين وفي ظل هذا الوضع لا يرى غوشيه ضرورة لإعادة النظر في اللائيكية التي إنتصرت في معركتها ضد إدعاءات وصاية الدين على النظام الاجتماعي.⁽²⁹⁾

يمكن أن نضيف شيئا عن مشكلة الحجاب متعلق بوضعية المرأة المسلمة الذي يعتبر مشكلا حقيقيا والسؤال المطروح هو: هل الحجاب علامة دينية أم علامة على دونية النساء أم علامة تبعية وخضوع؟ يضيف غوشيه أن رأيه يتجه نحو اعتبار الحجاب علامة وحدوية في الحضارة الإسلامية، إنه علامة لمشكلة حضارية إسلامية وليس مشكلة الدين الإسلامي. هذا الغموض والخلط بين الحضارة الإسلامية والدين الإسلامي يسمم النقاش الدائر الآن في فرنسا.⁽³⁰⁾

بيير مانينه: نحو فهم فلسفي للتاريخ السياسي للإسلام:

يحاول بيير مانينه (1949 -) فهم المشكلة الإسلامية في الغرب ويمثل هذا الفيلسوف أحد أهم الفلاسفة المتخصصين في الفلسفة السياسية الليبرالية وعمل أستاذًا مساعدًا لعالم الاجتماع ريمون أرون.

إن حديث مانينه عن اللائيكية سبقه تحليلًا للديمقراطية والتي يعتبرها تنظيما للإنفصالات والخط المميز لها والمظهر الأساسي، ويعدد بيير مانينه ذلك في ستة إنفصالات:⁽³¹⁾

- فصل المهن أو ما يسمى بتقسيم العمل.
- الفصل بين السلطات.
- الفصل بين الكنيسة والدولة.
- الفصل بين المجتمع المدني والدولة.
- الفصل بين الممثل والممثل (الحاكم، والمحكوم).
- الفصل بين الأفعال والقيم أو بين العلم والحياة.

ما يهمنا هو الفصل بين الكنيسة والدولة والذي يعتبر حالة خاصة للفصل بين المجتمع المدني والدولة، ذلك أن المجتمع المدني أخذ شكله الأساسي عند ما تركت الكنيسة الحكومة.

إن الجمهورية الفرنسية أخذت شكلها المستقر والنهائي مع قانون 1905، وإذا فكرنا أنه يجب إعادة النظر في هذا الفصل بين الديني والسياسي فيلزم عن ذلك إعادة النظر في اللائيكية والنظام السياسي ككل.⁽³²⁾

الحديث عن اللائيكية فرضته كتابات بعض الكتاب والشخصيات العمومية التي صرخت معلنة أن اللائيكية والجمهورية في خطر نتيجة التنامي الراهن لإتباع الديانة الإسلامية الراضين والمتجاهلين لفكرة الفصل بين الدولة والكنيسة والتميز بين الروحي والزمني ومن جهة أخرى هناك

القانون القديم، هذه هي أهم المميزات الثقافية اللازمة للديانة البدائية.⁽²⁰⁾

بعد هذه المرحلة تظهر الدولة التي تمثل اللحظة المفتاحية لفهم مسار فكرة الخروج من الدين. إن ميلاد الدولة كان حدثا قطع التاريخ إلى اثنين وأدخل المجتمعات البشرية في مرحلة جديدة. لقد أدخلت هذه المجتمعات في التاريخ.⁽²¹⁾

يتحدث مارسيل غوشيه كثيرا عن مصطلح الخروج من الدين والمقصود به عدم ضياع التجربة الدينية وتخليص تنظيم الواقع الاجتماعي حسب وجهة نظر الآخر وهذا التخليص يظهر التجربة الذاتية للآخر كبقية أنثروبولوجية لا يمكن ردها.⁽²²⁾

تعتبر المسيحية نموذجا لديانة الخروج من الدين وتتميز مرحلة الخروج من الدين بفقدان الدين لسلطته وانهايار الممارسة الدينية وهزيمة السلطات العقائدية وظهور الإعتقاد الذاتي.⁽²³⁾

لم يكن الإسلام محور إهتمام مارسيل غوشيه في مؤلفاته التي تناولت الظاهرة الدينية لسببين:

- 1 - لم يكن رسمه العام إعطاء خط عام لتاريخ الأديان.⁽²⁴⁾
- 2 - ما كان يهمه هو خط التطور الذي يقود نحو الوضعية الاستثنائية الخاصة بالغرب.⁽²⁵⁾

إن الإسلام في نظر غوشيه ليس غريبا عن الثقافة الغربية لوجود قرابة عميقة بين هذا الدين والمسيحية باعتبارهما دينين توحيديين، حتى ولو أنه من داخل هذين الدينيين هناك اختلاف عميق في المضامين الدينية.⁽²⁶⁾

وبالعودة إلى التاريخ، فإن الإسلام يعتبر أحد المكونات الأوروبية خلال العصر الذهبي للثقافة الأموية في إسبانيا وسيبقى هذا الدين عنصرا مهما من الناحية الكمية للمجتمعات الأوروبية.⁽²⁷⁾

يرى مارسيل غوشيه أن الإسلام ليس دينا مقاوما للعلمنة، ولا يمكن أن يفهم كديانة للخروج من الدين فهذا المفهوم خاص بالمسيحية ولكن لماذا كل هذا الإهتمام بالإسلام؟ ولماذا كل هذا الرفض والراديكالية الأصولية في العالم الإسلامي؟

يعتقد غوشيه أن الإجابة تظهر في العلاقات الجوارية للإسلام مع أديان الغرب (المسيحية واليهودية)، ذلك أن الإسلام يمثل بالنسبة إلى الأديان التوحيدية المرحلة الثالثة المتجاوزة لليهودية والمسيحية. وينتج عن ذلك إحساس بالتفوق الديني والذي أكدته وقوته الغزوات الإسلامية، ولكن الأمور تغيرت مع المرحلة الإستعمارية الأوروبية وحدث تحول مأساوي وزاد الفشل التنموي الواضح حدة الالتسامح مع الغرب واكتملت الكارثة التي أملت بالمسلمين بعد هيمنة إسرائيل على الشرق الأوسط بمساعدة القوة العالمية المهيمنة (أمريكا).⁽²⁸⁾

هذا الوضع الراهن للمسلمين يخلق وضعية فشل تاريخي وحضاري ويتناقض مع الإحساس النفسي بالتفوق الديني الذي ذكرناه أنفاً ويؤدي كل ذلك إلى تنامي الأصولية الإسلامية وكثرة الاتباع والانكفاء على الذات.

هذه التدايعات لا تنحصر في العالم الإسلامي ولكنها تنتقل إلى الغرب بحكم وجود تجمعات إسلامية مستقرة في البلدان

أما بالنسبة للحرية فإن التصور المسيحي يبقيا في مجال الوعي الداخلي، فالوعي قدرة داخلية للحكم تسمح لكل إنسان أن يحاكم ذاته كما يحاكم الإله ولكن هذه المحاكمة غير مرئية ومجالها غير مرئي⁽³⁹⁾. ولكن الحياة السياسية يضيف ببيير مانييه تجري في عالم مرئي والمسيحية لا يمكنها أن تقول شيئا حول الحياة السياسية، فالإنسان يستثمر كل طاقاته في هذه الحياة ويأخذ ثقته في قواه. إن الإنسان هو الفاعل وهذه هي عظمة الحرية السياسية وهذا ما لا تأبه به المسيحية عموما.⁽⁴⁰⁾

هذا عن المسيحية وتعارضها قيميا مع الديمقراطية الحديثة فماذا عن الإسلام؟ يرفض ببيير مانييه فكرة حرب الحضارات من منطلق وجود صراع بين الغرب والإسلام لأن الحضارات لا تقوم بالحرب، ولكن المسألة سياسية بالدرجة الأولى. ذلك أن المشكلة السياسية للإسلام تكمن في أنه لم يجد صورته السياسية. ينطلق ببيير مانييه في فهم المشكلة الإسلامية من جملة الوقائع التالية:

- إن النصائح التي يقدمها الأوروبيون للإسلام بضرورة إتمام إصلاحات دينية واجتماعية وسياسية ستسمح للمسلمين بالمشاركة في مسيرة الإنسانية تغفل عن الخصوصيات الثقافية والتاريخية التي مهدت التغيير الذي حدث في الغرب من النهضة إلى الإصلاح الديني والتي تتماشى مع منطق الهوية المسيحية الأوروبية.⁽⁴¹⁾

- إن الإسلام يتجاهل التمييز بين الكنيسة الرثية والكنيسة اللامرئية والخاص بالعالم المسيحي وكذا التوتر السائد بين القطب المؤسسي والقطب الروحي، وهناك غياب للتقسيمات الداخلية (الزمن، الدنيوي، الرثي، اللامرئي) وحضور التقسيمات الجغرافية (دار الإسلام، دار الحرب).⁽⁴²⁾

- الإسلام شكل سياسي ينتمي إلى صنف الإمبراطوريات ولكن هذا التوصيف غير كاف فأول نظام سياسي ذو طبيعة إسلامية وضع أسسه النبي محمد المشرع وقائد المدينة والرجل العسكري ثم كان ظهور نظام الخلافة الذي يقوم على خدمة الشريعة كأساس ديني للنظام الاجتماعي وفي ظل هذا النظام نكون أمام قانون لا يناقش ويقضي ويحد بشدة الكثير من الحريات الشخصية التي تطالب بالديمقراطية، ومن جهة نلاحظ أن سلوك الأمراء أو القادة غير متطابق مع احترام القوانين الديمقراطية وهذا ما يصعب على الإسلام ممارسة الديمقراطية فعليا.⁽⁴³⁾

- إن الإسلام لم يعرف التحول السياسي الذي عرفه الغرب (من الملكيات إلى الجمهوريات)، حتى الحركات الوطنية التي ظهرت في أرض الإسلام رفعت شعاره الأمة العربية رغم علمانيته يقول ببيير مانييه: «نحن أما بصمة توسعية كثيفة دون إمبراطور»، وهذه الشعارات المرفوعة ذات طبيعة قومية وأصولية تتجه نحو إحياء أشكال سياسية ماضوية (الأمة، الإمبراطورية).⁽⁴⁴⁾

وهكذا فإن تشخيص ببيير مانييه لمشكلة الإسلام والسياسة تركّز على ربط حاضر المسلمين بماضيتهم مهمة لفهم عوائق اندماج المسلمين في المنظومة الديمقراطية المعاصرة ثم إن الثورات التي قامت في العالم العربي مؤخرا تؤكد على

من يعتقد أنه يجب فرض هذا الفصل على المسلمين الفرنسيين وآخرون يرون في هذا الفرض الصعب على ديانة لا تتلاءم مع اللائيكية يمثل هجوما على الهوية الإسلامية وأنه يجب النظر إلى تجارب ديمقراطية أخرى استطاعت أن تحقق التعايش بين الطوائف المختلفة بفتح الفضاء العمومي لجمهور المتدينين للتعبير عن آرائهم دون خوف (اللبرالية الإنجليزية).⁽³³⁾

ليس الإسلام العامل الوحيد لإثارة النقاش حول العلاقة بين الدين والسياسة، ثمة مواضيع أخرى متعلقة بالإجهاض المرفوض دينيا والمتسامح معه تشريعيا في بعض البلدان الديمقراطية الغربية، كما أن النقاش امتد نحو التعليم وضرورة جعل التعليم الديني تعليما عاما بعد سلسلة من المجادلات بين المدافعين عن فكرة الفصل بين العام والخاص، وبين المدافعين عن القيم الروحية والمنادين بضرورة جعل الفضاء العمومي مكانا مفتوحا لكل الطوائف (وهذا ما حدث في أمريكا).⁽³⁴⁾

لا يختلف موقف ببيير مانييه عن مارسيل غوشييه في النظر إلى المسيحية: فلقد ساهمت هذه الديانة في إعطاء دور حاسم في تطور الديمقراطية الحديثة، ذلك أنه لا يجب النظر إلى المسيحية كديانة لا سياسية أو أنها مجموعة اعتقادات أخرى ولكنها في الحقيقة مجموعة قيم.⁽³⁵⁾

إن الربط بين المسيحية والديمقراطية يقتضي الاعتقاد بتجانس بين القيم المسيحية والقيم الديمقراطية الحديثة وأهمها قيمة المساواة والحرية، ولكن ما مدى متانة هذا التجانس المزعوم؟

بالنسبة لببيير مانييه فإن مسألة العلاقة بين المسيحية والديمقراطية تستحق أن تطرح بشكل مفصل⁽³⁶⁾ وعادة ما تطرح من باب القيم. ففي الكتاب المدرسي للتاريخ للمرحلة النهائية يفسر لنا بأن الغرب يجمع القيم الإغريقية والرومانية والقيم المسيحية وقيم الأنوار، إذا كان الأمر تذكير بأن الوثنية والمسيحية والثورة الديمقراطية ثلاث محطات للتطور الغربي فهذا أمر متفق عليه ولكن هذا الجمع للقيم لا يحمل أي توضيح وهذا الغموض حول العلاقة بين المسيحية والديمقراطية يعود إلى الاستخدام التقريبي لمفهوم المساواة وهنا يمكن أن نشير إلى توكفيل الذي يؤكد أن دعوة يسوع هي الجذر أو المنبع الأساسي لفكرة المساواة الديمقراطية، يعقب ببيير مانييه على هذا الإدعاء بالقول أن الأناجيل مفتوحة لكل الناس ويمكن قرائتها ولكن لم أجد شيئا مشابها لفكرة المساواة الديمقراطية أو لمبادئ فلسفة حقوق الإنسان.⁽³⁷⁾

هناك من يضيف بشكل عام بأن المساواة الديمقراطية، هي كلمة المساواة المسيحية وهذا المقترح منطقيا لاواعي وغير متجانس والقضية هنا تتعلق بمجالين مختلفين فالمساواة المسيحية مجالها العالم الآخر ومضمونها الاندماج في الإله والمساواة الديمقراطية مجالها العالم الدنيوي ومعناها بشري (بين البشر). هذا التعليل يقود إلى فكرة أن علمنة الفكرة المسيحية تعني تخريبها لها كفكرة مسيحية، إنه إذا أخذنا المفاهيم بجديّة، فإنه يجب أن نقول بأنه لا يوجد رابط داخلي بين فكرة المساواة الديمقراطية والفكرة المسيحية للمساواة.⁽³⁸⁾

هناك حضور متنامي للدين على المستوى الفردي، رغم أن الدين ليس العنصر الأساسي للتنظيم السياسي والاجتماعي وهذا الأمر يبرر راديكالية الصراعات الدينية وهذا يجعلنا نقول أننا لسنا أمام نهاية للأديان.⁽⁵¹⁾

إن الأديان غالبا لا تتكامل مع اللائكية ولكن في حالة الغرب تحقق التكامل والتلاؤم، وذلك أن تعايش الأديان والقبول باللائكية لم يتحقق بسهولة، ولكن الأمر تحقق بعد حلقات تاريخية دموية ومأساوية (حروب الأديان، الثورة الفرنسية، قانون 1905)، الذي حدد النموذج الفرنسي لللائكية، وارتبطت هذه التحولات بمؤسسة الكنيسة التي ظلت مقترنة بالحكم السياسي والذي استفاد من فكرة الحق الإلهي التي شرعت الأنظمة الملكية وفي نفس الوقت كسب الأكليروس قوة سياسية.⁽⁵²⁾

هذا بالنسبة للمسيحية، أما اليهودية، فلقد ارتبطت بالحكم السياسي في لحظة تاريخية معينة، فالقضاة والأنبياء، لم تكن لهم وظيفة دينية فقط، بل كذلك اجتماعية وسياسية، ولكن ظروف الشتات التي عرفها اليهود ساهم في انفصال اليهودية عن السياسة واليهود لم تكن لهم دولة وهذا ما يفسر مأسوية التاريخ اليهودي، ولهذا يمكن القول أن اليهودية تكونت كديانة خاصة منفصلة عن السياسة وهذا الحكم ينطبق حتى على دولة إسرائيل والتي لا تعتبر دولة دينية، رغم وجود المتدينين في المشهد السياسي بالنسبة للإسلام فالمشكل كامن في عدم إتمام عمل النقد الذاتي للنصوص المؤسسة وعدم قيام تحول إجماعي وسياسي والذي عرفته المسيحية واليهودية، ولكن ايف شارل زاركا يستطرد معتقدا أنه لا ينف وجود أعمال نقدية حول القرآن والمفاهيم الاجتماعية والسياسية التي يحملها، ولكن هذه الأعمال كانت هامشية، ولم يكن لها تأثير في المجتمعات الإسلامية. إن الإسلام لم يعرف إصلاحا نصيا واجتماعيا يعيد له روحانيته، كما أن مرحلة نقدية في بلد مسلم تظهر لي مستبعدة بسبب العقائد التي تمنع دراسة القرآن في أفق نقدي، وكذا البنى الاجتماعية التي توقف مسار تقدم هذه المجتمعات كما أن في غالبية البلدان الإسلامية فإن الإسلام يقف كدين حقيقي يقبل بوجود طوائف دينية تحت نظام قانوني (الذمة) ورغم ترك هذا القانون التمييزي لم تتغير العقليات ولا العادات.⁽⁵³⁾

ولكن انتقال الإسلام إلى الفضاء الأوروبي جعله يكتشف حقيقة أنه ليس دينا غالبا ومهيمن، وفي هذا السياق يجب على هذا الدين أن يختبر نقديا ويقوم بإصلاح يجعله متلائما مع اللائكية ومتعايشا مع الديانات الأخرى، وهذا الأمل في النقد والإصلاح مرجون نتيجة جوا الأمن وحرية الفكر المضمونة لأفراد المجتمعات المسلمة التي تعيش في البلدان الغربية، وفي فرنسا مثلا تطرح العديد من المسائل حول مكانة الإسلام كثاني ديانة عددا وحدود تطبيق قانون 1905، صحيح هناك مسعى لفرنسة وإدماج الطائفة المسلمة ولكن هذا الطرح يصطدم بمسألة أماكن العبادة والتعليم الديني. إنه من الوهم تجنيس الطائفة المسلمة على قدم المساواة مع الطوائف الأخرى بتركها مرتبطة ماديا وماليا وتربويا وإيديولوجيا ببلدان أجنبية، كما أن قانون عام 1905 لم يطبق على المسلمين بالنظر إلى التمويل

أن القيم الديمقراطية ليست حكرا على الغرب وأن العالم الإسلامي يتجه نحو أنظمة ديمقراطية تراعي كرامته وحقوقه الطبيعية وتضبط سلوك الحاكم.

ايف شارل زاركا: ضرورة إصلاح الإسلام

ايف شارل زاركا (1950 -) أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة السوربون ومدير مجلة cités يقدم رؤية تحليلية حول المشكلات الجديدة التي فرضتها التواجد الإسلامي داخل المجتمع الفرنسي.

يتساءل ايف شارل زاركا: هل يجب تعديل قانون 1905 الخاص بالفصل بين الكنائس والدولة؟ إن هذا السؤال مهم جدا لأن خصوصية المؤسسة الجمهورية الفرنسية هي الآن محل تساؤل بعد التغيرات التي طرأت في المجتمع الفرنسي حول العلاقات بين الأديان والسياسة وبالأخص وضع الطوائف الدينية القديمة منها والجديدة.⁽⁴⁵⁾

لقد تغيرت البنية الدينية لفرنسا منذ قرن، ولهذا فإن أسباب وضع قانون الفصل عام 1905 يختلف عن الوضع الحالي، ففي السنة الأنفة الذكر، كان الأمر متعلقا بوضع تشريع يحقق استقلالية للجمهورية اللائكية أمام المذهب الكاثوليكي، أما الآن فنحن أمام مشكلات تحتاج حلا طرحها تأسيس الطائفة المسلمة في فرنسا.⁽⁴⁶⁾

يعتبر قانون 1905 ذا قيمة أسطورية ومؤسسا وثابتا وخالدا، لارتباطه بالجمهورية فهو يكرس الفصل بين السياسة والدين وهو أحد مظاهر التعارض بين الجمهورية والملكية، ولهذا السبب فإن المساس بالمواد المشككة لهذا القانون، يمثل بالنسبة للكثير من الفرنسيين إعادة نظر لفكرة الجمهورية القائمة على استقلالية قواعد الحياة العامة عن الدين.⁽⁴⁷⁾

يضع ايف شارل زاركا مجموعة من الخصائص للدين قبل الحديث عن العلاقات بين الأديان والسياسة أهمها:

إن الدين لا يتكامل عضويا مع اللائكية (لا يوجد توجه طبيعي للدين يترك الاستمرارية والبقاء لفضاء سياسي عمومي لا ديني). كل دين يحمل رؤية شمولية للعالم ويفرض عقائده على الغير، باعتباره حقائق صادقة وفي نفس الوقت يقصي الإلحاد وحتى الديانات المغايرة له.⁽⁴⁸⁾

تؤدي هذه الفكرة إلى القول أن أي دين لا يحمل استعدادا للتعايش مع أديان أخرى، ويمكن تبرير ذلك بالرجوع إلى المضمون الدوغمائي الأحادي للأديان، والادعاء بكونية عقائدها ومحاولة فرض ذلك على الجميع.⁽⁴⁹⁾

ولهذا السبب يقترح ايف شارل زاركا أن تمر مسألة الحقيقة (الاعتقاد بالمذهب) إلى جو من الصراحة وقوة الانتماء لجعل التعايش بين الأديان ممكنا للأديان قوة معتبرة، رغم تراجع الممارسات الدينية وإضعاف الاعتقادات في ظل الأنظمة الديمقراطية، وتظهر هذه القوة في القدرة على التعبئة، وتمثل هذه الأديان أحد أهم المكونات الأساسية للهوية الرمزية للأفراد والجماعات والطوائف، فالبشر لا يتصارعون حتى الموت من أجل مصالح سياسية واقتصادية، ولكن هذا الصراع يكون حول قيم رمزية دينية بالأخص.⁽⁵⁰⁾

الخارجي ومراقبة تكوين رجال الدين والأئمة.⁽⁵⁴⁾

يرى ايف شارل زاركا أن الأمر يتطلب عمل نقد ضروري لاندماج الديانة الإسلامية في إحداث تلاؤم مع اللائيكية، وإعادة النظر في المادة «2» من قانون عام 1905.⁽⁵⁵⁾

هذه المراجعة للمادة «2» من قانون عام 1905، تتطلب الإجابة عن تساؤلين⁽⁵⁶⁾:

1 - ما هي نقائص لائيكية عدم الاعتراف؟

2 - هل مفهوم اللائيكية وعدم الاعتراف متناقضان مفاهيميان وهل إعترااف الدولة بالأديان يلزم عنه انهيار لفكرة اللائيكية؟

تقدم اللائيكية على أنها عقيدة والمفهوم المركزي للفلسفة السياسية ولكن الأمر على خلاف ذلك، إنها مفهوم مهم تفهم في سياق تاريخي وفلسفي، ولفهم حقيقة اللائيكية وجب ربطها بمبدأ حياد الدولة والذي يبعث اعتراضين⁽⁵⁷⁾:

- إن دولة محايدة ليست إلا مؤسسة فقدت حقيقتها الجوهرية السياسية، وتقلص دورها إلى أداة لانتاج التوافق.

- إن دولة محايدة حقيقة خيالية، ذلك أن الدولة تشارك في الحياة التاريخية والسياسية والثقافية والدينية، بما تحمله من قيم اجتماعية وفنية تمثل غالبية السكان هذين الإعتراضين يتأسسان على عدم فهم مبدأ حياد الدولة والذي يقوم على حصر الدولة في المجال السياسي، فتبقى وظيفتها الأساسية حماية الحريات الخاصة والعامة والمحافظة على الممتلكات الخاصة والحرص على الرفاهية وتحقيق العدالة، وهكذا فإن الحياد يفهم على أن الدولة لا تتدخل فيما لا يخصها كالاقتادات الدينية والمفاهيم الأخلاقية والأشكال الثقافية، إلا إذا كانت تشكل خطرا على الأمن العام؟ هذا الاستثناء يريد به ايف شارل زاركا تبرير بعض القوانين التي أصدرتها الجمهورية الفرنسية (منع الحجاب، وفي حالة وجود توترات اثنية تهدد أمن ووحدة البلاد.

كما أنه على الدولة أن لا تميز بين الطوائف ولا تحمل أحكاما مسبقة ضد الأديان، وكل دولة تقع في هذه الممارسات تصبح دولة كليانية شمولية، وهكذا فإن وجود قضاء عمومي للمواطن وعدم التمييز بين الديني والإثني والاقتصادي يحقق فكرة اللائيكية، ويوضح بجلاء مبدأ حيادية الدولة.⁽⁵⁸⁾

يعترض ايف شارل زاركا على نمط اللائيكية الفرنسية القائمة على مبدأ الحياد الديني للدولة والذي تكذبه الوقائع لسببين:

1. أي دين أو عبادة تمارسها مجموعة من الناس كثيرة أو قليلة ولكن الدولة ويمكن أن تتجاهل هذه الجماعات الدينية، فهي أي الدولة تحتاج إلى وسائط للتداول معهم، ويتكون هؤلاء من ممثلي الجماعات الدينية، والتشاور مع هؤلاء يعد بمثابة اعتراف ولتوحيدهم كذلك.

2. المنظمات الدينية تخضع إلى شروط تنظيمية، حددها قانون 1905، كما أن وضع عقود للمؤسسات التعليمية الدينية يشكل إعترافا للدولة بالأديان.⁽⁵⁹⁾

يعتقد ايف شارل زاركا أن الاعتراف - بالأديان لا يمس بفكرة

اللائيكية إذا وضعنا أن فكرة الاعتراف بالأديان لا يلزم عنه وضع صيغة دينية أو الحادية بالدولة. إن لائيكية الاعتراف يلزم عنه المرور من حيادية اللامبالاة إلى حيادية جزئية.⁽⁶⁰⁾ ينتقل ايف شارل زاركا إلى موضوع لازم عن فكرة الحيادية متعلق بتوافق الدين مع اللائيكية واضعا مجموعة من الشروط:

أ- ترك الأفق الأحادي أي ترك احتكار الحقيقة ورفض الآراء المخالفة واعتبارها هرطقات ويتحقق هذا الشرط بتأسيس الدين على مبدأ حرية الوعي وكرامة الإنسان.

ب- القبول بتعايش لا تماثلي للأديان: فلا يوجد دين غالب وطوائف خاضعة، ويجب أن يكون التعايش قانونيا (المساواة).

ج- التمييز بين المجال الخاص والمجال العام وعلى الدين أن ينحصر في المجال الأول.⁽⁶¹⁾

د- تطابق القيم الدينية مع القيم والحقوق الأساسية للديمقراطيات الدستورية، ذلك أن مبادئ الحرية والمساواة والكرامة يجب أن تكون مبادئ كونية فوق كل اعتقادات الكنيسة، كما يجب على الدولة أن تتدخل إذا تم المس بهذه المبادئ.

يعود ايف شارل زاركا إلى موضوع الإسلام معتقدا أن تطابقه وتلاؤمه مع هذه المبادئ يجعله متوافقا مع اللائيكية، ولكن ليس من السهل تحقيق ذلك ولكن يمكن تحقيق ذلك إذا تحقق إصلاح نقدي مزدوج هدفه نقد هيرمونوطيقي للنص المقدس يسمح بتمييز المبادئ الأساسية للديانة الإسلامية من الحكايات التاريخية التي لا تصلح إلا في سياقها التاريخي التي كتبت فيها وكذا إعادة النظر في المبادئ السياسية والاجتماعية - للإسلام على سبيل المثال: مبدأ اللامساواة بين الرجل والمرأة، الزواج الإكراهي، التعدد، رجم النساء.. الخ). إن هذا النقد لا يؤدي إلى زوال الدين الإسلامي، ولكنه كفيل بإعادة الروحانية لهذا الدين.⁽⁶²⁾

إذا تعمقنا جيدا في تحليل ايف شارل زاركا حول وضع المسلمين في فرنسا فإن الخلل في رأيه يكمن في النصوص الدينية الإسلامية وفي الانكفاء الذاتي ولكن الرجل يهمل عاملي العنصرية والاستعمار، فقد وسم العرب والمسلمون، على أنهم شعوب منحطة، غير قادرين على مواكبة التقدم ولا سبيل لإدماجهم ضمن أسلوب الحياة الفرنسية، وكان يتم اختيار ذلك في مراحل مختلفة، بالطبع، عبارات لتمثيل انحطاط العرب/المسلمين، وذلك في الجوانب الدينية والفلاحية والميول الجنسية والتنظيم العائلي أو نماذج ألبسة الرجل مثل الطربوش الشامي والحجاب بالنسبة للنساء.⁽⁶³⁾

أما عامل الاستعمار فقد أوضح بجلاء عنصرية واستعلاء الفرنسيين فلقد سعى هؤلاء إلى تذويب الشعوب المتخلفة في الثقافة الفرنسية. ويقتضي مفهوم البعثة، أن التذويب ممكن، ويمكن أن يتحول الجزائريين إلى فرنسيين كيفما كانت مرجعيتهم.⁽⁶⁴⁾

ريجيس دوبري: الدفاع عن اللائيكية - أمام خطر الأصولية

يمثل ريجيس دوبري (1940 -) أهم الأصوات الفكرية المنتمة

هذا الموقف الرفض للحجاب والدعوة إلى قانون يلزم الفتيات المسلمات داخل المدارس إلى نزعها لم يكن رفضاً فردياً وإنما اتخذته ريجس دوبري في بيان أصدره مع مجموعة من المثقفين (ألان فيكلركوت، إيلزابيت بادينتر، جيزيل حليمي،... الخ) ونشرته مجلة الملاحظ الجديد (2 نوفمبر 1989)

إن هذه الدعوات إلى قوانين حازمة جاءت في سياق محاولات شيطنة الإسلام، ويمكن تفسير ذلك بما يلي:

- صدمة الجهالات.

- ثقل الكليشوهات الإعلامية.

- الصراع التاريخي القديم بين المسيحية والإسلام.

ولكن في العمق فإن كل نسيج اجتماعي يحتاج إلى فزاعة. وليكون النحن يجب أن يكون الآخر من جهة، والآخر الإسلامي وجد دون خيار، فبعد أن ماتت الشيوعية، فلا بد من ملئ الفراغ فكان الإسلام الطرف الأسهل إدماجاً في الآخر مكان الشيوعية.⁽⁷⁰⁾

إيتيان باليبار: الرهانات الحقيقية لجندية الإسلام واللائيكية

رفيق الفيلسوف الماركسي لويس ألتوسير (1918-1990) واحد أهم الأصوات اليسارية الثائرة على المنظمات والأحزاب اليسارية وسبب له ذلك الطرد من الحزب الشيوعي الفرنسي ويؤكد المفكر والفيلسوف الفرنسي إتيان باليبار (1942 -) أن الجدل حول منع الحجاب الإسلامي وبعض المظاهر البارزة للإنتماء الديني لم يتوقف عن التنقل والتكثف، وأنه من المضحك اعتقاد الطبقة السياسية الفرنسية والأنتلجنسيا الفرنسية أن المصطلحات المحددة للمشاكل لها قيمة كونية.

يمكن لهذا الجدل أو شبه الجدل أن يصل إلى وظيفة أخرى إنه يوحي بوجود أزمة بناء الدولة الوطنية.⁽⁷¹⁾

ترتبط إمكانية اللائيكية بمدى أخذها صوراً متعددة ومتغيرة، والصورة التي تأخذها اليوم تبين أن هذه المؤسسة الجمهورية أي الدولة في مفترق الطرق باعتبار أن مبدأها الأساسي محل تساؤل.⁽⁷²⁾

في ظل هذه الصراعات المدرسية التي أثارها الموضوع تتحدد ثلاث وقائع:⁽⁷³⁾

1. ليست الدوافع الفردية للفتيات المرتديات للحجاب عاملاً مقنعاً لأن الحجاب بمختلف تنوعاته رمز ثقافي، ديني والأكثر من ذلك سياسي بالنظر إلى واقع المسألة في الجزائر وأفغانستان وتركيا، والصراع بين الأجيال المسلمة بفرنسا.

2. الانحراف الإيديولوجي الظاهر في إحساس هيئة المدرسين بالضغط واللجوء للدولة والخوف من تحولات العالم المعاصر مع إهمال الجانب الاجتماعي وظروف العمل، وتحول الأساتذة إلى أيديولوجيين مهمتهم رفع شعار اللائيكية والإستثناء الفرنسي كمبادئ.

3. إن ظواهر التمييز والإستفزازات في المجتمع الفرنسي لفترة ما بعد الإستعمار والموجهة ضد الشعوب العربية الإسلامية، تشجع تطور الإيديولوجيات الأصولية الدينية السياسية والتي رغم قلتها تشكل خطراً على الديمقراطية (أقل تأثيراً) ولكن

إلى اليسار الفرنسي. رافق الثوري الماركسي شي غيفارا في الستينات، عمل مستشاراً ثقافياً للرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران (1981-1985) وكان مديراً للمعهد الأوروبي لعلوم الأديان ورئيس تحرير مجلة Les cahiers Medilogie.

الظاهرة الدينية كانت موضوعاً مهماً في كتاباته المتأخرة، آخرها كتاب لحظة الأخوة، ويعتبر دوبري من أهم المدافعين عن فكرة العلمانية المؤمنة إلى جانب لوك فيري ومارسيل غوشيه.

وضع ريجي دوبري رسالة إلى لجنة ستازي التي كلفها جاك شيراك بوضع تقرير حول الرموز الدينية في الأماكن العمومية وتضمنت هذه الرسالة مجموعة من الاعتراضات حول فكرة التشريع حول حظر الرموز الدينية في المدرسة أهمها:

1 - دأبت إصلاحات التربية على إدماج المجتمع في المدرسة (مجالس المنتخبين، أولياء التلاميذ الإعلاميين كمشاركين في المجال التربوي)، فلماذا لا يجب أن يلتحق المتدينين بالركب الاجتماعي العام.⁽⁶⁵⁾

2 - لا يجب إخفاء تعارض الاعتقادات الدينية فيما بينها، ومعارضة بعض المسلمين للحجاب وتحفظات مسؤولي الأساتذة ويطرح قانون حظر استعمال الرموز الدينية مشكلاً في التطبيق، فعندما يتحول القانون إلى مجموعة من الغرامات الثقيلة يفقد قيمته المعيارية، كما أن هذا القانون محصور في المدارس العمومية. ألا يمكن أن ينتقل هذا القانون إلى المدارس الخاصة التي تضم المدارس اليهودية والكاثوليكية والإسلامية، يحكم ارتباطها بالدولة؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا القانون تمييزاً بحق الأقلية المسلمة قد يؤدي إلى إثارة المتطرفين المسلمين داخل فرنسا؟

3 - ألا يعتبر القانون متعارضاً مع المواثيق الأوروبية لحقوق الإنسان التي تركز أساساً على الحرية الدينية، بينما تركز فرنسا في مواثيقها على مبدأ لائيكية الدولة (مبدأ دستوري).⁽⁶⁶⁾

رغم هذه الاعتراضات يدعور ريجيس دوبري إلى تعديل بسيط لقانون التوجيه المدرسي وإلى قانون عملي، وفي محاولة لتبرير هذا القانون وأن المسألة تنظيمية وتوحيدية يعود دوبري إلى الثلاثينات من القرن الماضي عندما أصدر وزير التربية عن الجبهة الوطنية 1936 قانون منع حمل الرموز السياسية، غير أن هذا الأمر في نظر دوبري عبارة عن إجراء داخل المدرسة.⁽⁶⁷⁾

إن اللائيكية محتاجة إلى بيداغوجيا وهذه الأخيرة تحتاج إلى قانون لا يعوض الحوار ولكن يعطي له الحضور الدائم، وفي حقيقة الأمر يحتاج المسلمون إلى وقت للإقتناع بالقانون رغم معارضتهم المبدئية وهذا ما حدث للكاثوليك عام 1905، كما أنه لا يجب أن ننسى أن دولا كثيرة إسلامية فرضت اللائيكية بقوة القانون (تركيا، تونس).⁽⁶⁸⁾

يعارض ريجيس دوبري الحجاب الإسلامي ويرى فيه عرضاً يجب إعادة وضعه في إطاره الكرونولوجي والأرضي ويترجم هبة تيوقراطية واسعة النطاق تتجه من الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال ويمكن أن تكبر مع الهجرات الضرورية.⁽⁶⁹⁾

- يجب أن ننطلق من إقتراحين: أولاً: ما هي العلاقة بين حياد الدولة والحياد المدرسي؟

يتضح هذا السؤال بالنظر إلى الجدل الذي وقع بين من يدعمون فكرة أن اللائيكية يجب أن تؤوّل لحياد المدرسة تجاه الإعتقادات الدينية وبين من يعتقد أن الإعتقادات الدينية يجب أن تمنع داخل المدرسة (تأويلات تحيل إلى نماذج فلسفية متباينة حول اللائيكية...).

يعتقد بالبيان أنهم على حق وعلى باطل، ففي مجتمعنا تعتبر المدرسة مكاناً للإنتقال من فضاء الوجود الخاص، إلى الوجود داخل الفضاء العام ولكن المدرسة تتموقع داخل الفضاء العام ذاته، يجب على المدرسة أن تبقى فضاء مغلقاً تنقل المعلومات والتمثيلات الخارجية وما يجب على المدرسة هو:

- أن تحضر الفرد إلى النظر للإنتماءات الإجتماعية والعقائد والأيديولوجيات كأمور نسبية لتسهيل عملية دخول الأفراد في فضاء المواطنة.

- فصل الأفراد عن هوياتهم الأولية بحيث تسمح لهم بعد ذلك بالمطالبة ولكن تحت مظلة أولوية الهوية السياسية المشتركة.

- أن تعطي المدرسة للأفراد الوسائل لتمثل الأيديولوجيات والإنتماءات في الحياة السياسية.⁽⁷⁹⁾

- على المدرسة أن تختبر مبدأ الحياد بين فضاءات غير محايدة: الخاص والعام كما أن مسألة العلامات داخل الفضاء المدرسي قد تمتد إلى الملابس التجارية التي تظهر مفاتيح المرأة، لكن المطالبين بالطهارة من أئمة المسلمين أو رجال دين آخرين في بلد الإشهار التجاري كثف من عملية الإستغلال لجسد الأنثوية فهم لا يحملون معنى حماية الجسد بقدر ما ينطلقون من سيطرة شعور معين.⁽⁸⁰⁾

السؤال الثالث: متعلق بكثافة الصراع الثقالي حول تحرير النساء في سياق مرحلة ما بعد الإستعمار:

هناك تناقضات جمّة بين مطلبين تحرريين بين الشرق والغرب مطلب تحارب التمييز الإثني، العنصرية الثقافية، إنتشار الهيمنة ومطلب يحارب إستغلال النساء والعنف واللامساواة لهذا السبب لا يمكن أن نثق ولا أن نعتقد في من يحسب أن مؤسسات وقيم الغرب تمثل نموذجاً لتحرير النساء في العالم والعالم الإسلامي بالأخص، ذلك أن تيار من الفيمينيزم يرفض حق التعبير للأقليات النسوية ويطالب الدولة بالتدخل والتشريع.

إن مشكلة النساء تتلخص من أن وضعهم أصبح رهن صراع مرير بين سلطتين تحاول مراقبتها: سلطة أبوية تغطي بالدين وأخرى وطنية سياسية غلافها اللائيكية والدليل على ذلك المظاهرات التي نظمتها الفتيات المتحجبات في باريس والتي أحيطت بحراسة مشددة من رجال يمنعون كل تواصل للفتيات مع المارة والصحافيين ولكن كيف يمكن الخروج من هذه الدائرة المغلقة؟ يضبط ذلك فيما يلي:⁽⁸¹⁾

1. إعطاء حريات الإختيار القصوى للمهتمين، للعلم أنه لا توجد حرية مطلقة وأن الحرية تتضمن إمكانية الخدمة

بشكل متشابه لما تمثله الجبهة الوطنية والتي تتحرك في نفس إتجاه الأصوليين).⁽⁷⁴⁾

في ظل هذه الشروط، نجدد نقدنا لمشروع القوانين التشريعية القمعية.

ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه المدرسة في الصراعات الأيديولوجية، للعالم المعاصر؟ من هذا الشكل يمكن طرح عدة مشكلات، يقدرها بالبيان بأربعة:

- الأول يتعلق بالتمييز بين السياسي والديني:

من المعلوم أنه كان هناك إقترح لمنع الرموز السياسية داخل المدرسة ولكن بعض المدافعين إعتبروا أن فعل ذلك ضد ممارسة السياسة الذي يعتبر مكسب ديمقراطي مقابل ذلك تم حظر الرموز الدينية⁽⁷⁵⁾، البعض برر ذلك بإعتبار أن الخطر الحقيقي ليس الدعاة المؤثرين في الشباب المهاجر (المسلم)، وإنما الإنعكاس العنيف للتضامات الإثنية الوطنية خاصة بكل ما يرتبط بالصراع الإسرائيلي الفلسطيني، إذن نحن أمام مشكل سياسي.⁽⁷⁶⁾

في الواقع لا يوجد أي تمييز جوهري بين السياسة والدين، والتمييز التاريخي بينهما ناتج عن قرارات سياسية ويمكن تبرير التوتر السياسي والديني في الدول المعاصرة إلى ما يلي:

- وجود أحزاب تتغذى من إعتقادات دينية (مسلمة، مسيحية، هندوسية).

- قوة الإيديولوجية السياسية المضادة للدين (اللائيكية، الإشتراكيين القوميين).

إن المفاهيم السائدة عن اللائيكية تشكل في الواقع للدولة وسيلة لفرض تعريف مزدوج للحدود:

1. حدود القبول بالصراع الأيديولوجي والذي يحافظ على بعض الإمتيازات.

2. حدود تترجم الإعتقاد الديني داخل حزب سياسي يستخدم إقتراحات علمية رسمية ويستند إلى مبادئ أخلاقية (طبيعية، حجاجية، تواصلية...).

إننا لا ندعي أن هذه المفاهيم لا يمكن أن تكون (توجد) أو أن إستئصالها ينتج فكرة تحررها من السياسة، كذلك فإن الصور الدستورية المرتبطة بالبرلمانية وكل إشكال العلمنة السياسية كافية لتأسيس الصراع السياسي أو لمراجعة الحدود الدستورية.

يبقى السؤال مطروحا: ما هي المفاهيم التي يمكن للدولة أن تعرف بها التعبير السياسي أو السياسي الديني بحيث تستفيد من القوة المكونة للمواجهات الأيديولوجية (والتي تمثلها فكرة المواطن) أو (السياسة للجميع) وهذا لتجنب الحرب الأهلية أو حالة الإستثناء؟⁽⁷⁷⁾

يقود هذا السؤال إلى سؤال متعلق بحياد الفضاء العمومي وحضور علامات الهوية (الفروق الإجتماعية، الثقافية والأنثروبولوجية) فالجانب الأنثروبولوجي مهم ولهذا السبب غرق الجميع في تفاصيل جزئية، متعلقة بالألبسة والنماذج الكلاسيكية التي تمثل المواطن. (لباس موحد، الدين، الجنس إلخ...)⁽⁷⁸⁾

القرآن لقتل الكفار الوثنيين، إضافة إلى ذلك كثرة التناقضات بين الآيات القرآنية فعلى سبيل المثال نجد دعوة لاستئصال اليهود والنصارى وأية أخرى تؤكد على عدم فرض الدين على الآخرين⁽⁸⁷⁾، هذا الكشف عن التناقضات أدى به في النهاية إلى الاستنتاج أن القرآن كتاب إنساني⁽⁸⁸⁾.

لم تسلم الطائفة المسلمة من النقد، فتفكيرها شبيه بتفكير اليهود الذين يعتقدون أنهم شعب الله المختار وهذا ما نجده لدى المسلمين الذين يرون إن الله فضلهم وجعلهم خيرا أمة أخرجت للناس⁽⁸⁹⁾ هذه النظرة تؤدي إلى اعتبار الآخرين أعراق أدنى وأن الله يؤسس لتراتبية بين البشر وهذا ما نجده في التاريخ العبري والإسلام بالجوهري يفرض المساواة الميتافيزيقية والأنطولوجية والدينية والسياسية والقرآن يعلم ذلك ففي القمة نجد المسلمين وتحتهم النصارى ثم اليهود باعتبارهم أهل الكتاب وفي الدرجة الرابعة تأتي مجموعات الوثنيين والملاحدة كذلك⁽⁹⁰⁾.

محكمة أخرى ولكن للتاريخ الإسلامي والتشكيك في فكرة أن الإسلام دين سلم وتسامح بالرجوع إلى واقع أهل الذمة والمقصود بهم اليهود والنصارى والوثنيين، فلقد أهينت هذه الفئات وتم تجريدها من حقوقها المدنية وأجبروا على وضع رموز خاصة بهم لتمييزهم عن المسلمين⁽⁹¹⁾.

يمكن تسجيل الإسلام تاريخيا يضيف أونفراي في سياق تاريخ يفرز مجتمع منغلقي، وستاتيكي معجب بثبات الموتى⁽⁹²⁾ وهذه الملاحظة تؤكد على تعارض الإسلام مع الديمقراطية التي تحيا من الحركات والتغيرات والجدال وتستخدم العقل والحوار والفعل التواصلي، بينما تعمل التيقراطية عكس ذلك فهي وليدة اللاحرورية والموت واللاعقلانية⁽⁹³⁾.

إن الإسلام في اعتقاد أونفراي عتيق بنيويا ويناقض كل ما اكتسبته فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر والتي تفترض رفض الشعوذة وإلغاء الرقابة والطغيان وتوسيع حرية التعبير والتفكير وترقية حقوق الإنسان وكل هذه المكتسبات ترفضها السور القرآنية بشكل واضح ومتميز⁽⁹⁴⁾.

إن هذا الحكم جعل أونفراي لا يرى أي فرق بين الأصولية الإسلامية والأنظمة الفاشية والنازية التي عرفتها أوروبا فالتشابه واضح من عدة نواحي: في الوسائل والأهداف والإستراتيجيات ومن ناحية المنطق كذلك (منطلق كمالي، متعالي، ثنائي، إلخ)⁽⁹⁵⁾.

وهكذا فإن نقد أونفراي للإسلام في ماضيه وراهنه لا يختلف كثيرا عن النقد اللاهوتي الوسيطوي ويعيد تكرار النقد الغربي المعاصر من خلفية اعتبار الإسلام عدوا بديلا عن الشيوعية ويتأسس هذا التصور على ثلاث أفضليات تدرك بطريقة تماثلية في الشيوعية التاريخية يحددها الفيلسوف الألماني بتير سلوترجيك (1947 -) فيما يلي:

1 - تمتلك الإسلاموية ديناميكية لا تراجعية للمهمة تؤهلها لتشكيل مجموعة متنامية وسريعة من المعتنقين الجدد وغالبيتهم من الغاضبين والمقهورين⁽⁹⁶⁾.

2 - قدرة الإسلام على تقديم صورة مفهومة ومتعاطفة عن العالم لأتباعه تلعب دورا كبيرا في بناء تمييز بين الصديق

الطوعية وأن هذه الحرية تتطور في ظل مجتمع متنقل .

2. على الجمهورية الفرنسية أن توفر المساواة للنساء في التربية المدنية.

3. محاربة الإقصاء الاجتماعي الذي يشجع التطرف الديني ويقوي الرجوع إلى السلطة الأبوية (شكل من أشكال الدفاع والتضامن داخل الطائفة المقصاة).

المسألة الرابعة التي يجب مراجعتها تتعلق بالغاز التعليم والسلطة والحرية داخل المؤسسة التربوية:

يعتقد بالبليار أن الغالبية من المعلمين والأساتذة لا يهتمهم أمر الإسلام ولا قضية تحرير النساء ولكن ما يقلقهم هو تهاوي السلطة التربوية نتيجة تصاعد اللانضباط واللاشعريات المدرسية في المناطق الفقيرة (أماكن تجمع المغتربين والأقدام السوداء). لهذا السبب لا يجد الأساتذة حلا في التأكيد الرمزي لسلطة الدولة التي يأملون في أن تعيد لهم توازنهم الضائع والمتهاك⁽⁸²⁾.

يجب علينا أن نطرح المشكلات الحقيقية: حرية التعبير والممارسات الديمقراطية داخل الوسط المدرسي وقبل ذلك وجب تحديد كل الشروط الضرورية داخل المدرسة وخارجها والنضال ضد الإقصاء والذي يؤدي إلى تراجع الأمن الأخلاقي والأمل وإعادة الحركة من أجل المساواة، وإحياء فكرة الكونية داخل ورشات البحث من أجل تحقيق ديمقراطية إجتماعية كوسمبوليتانية تتعايش فيها جميع الخطابات السياسية بما فيها الخطابات اللاهوتية السياسية⁽⁸³⁾.

ميشال أونفراي: الإسلام متعارض مع فلسفة الأنوار

نمر الآن إلى ميشال أونفراي (1959 -) أهم فلاسفة اليسار الفرنسي والمعروف بنزعته المادية الإلحادية. ويعتبر هذا الفيلسوف من الأسماء الفكرية المشاركة في النقاشات السياسية والمعروفة بعدائها الصارخ للأديان السماوية ككل ولكن حدة النقد اتجهت نحو الإسلام. إن الأديان السماوية في نظر ميشال أونفراي تحركها غرائز الموت الجينولوجية وتتقاسم حلقة من الاحتقار والكراهية للعقل والذكاء والحرية والجنسانية والنساء والجسد والرغبات⁽⁸⁴⁾.

ينطلق نقد ميشال أونفراي للإسلام من تفحص النصوص القرآنية وقراءة لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحاولة لفهم راهن المجتمعات الإسلامية والأصولية الإسلامية الممتلئة سياسيا في النظام الإيراني.

يعتقد ميشال أونفراي أن القرآن مليء بالتناقضات والبداية من أسماء الله الحسنى فهو يرى أن هناك أسماء تدل على الرحمة والعفو، العادل، الغفار، اللطيف،...، وأسماء مناقضة للأسماء السابقة، المميت، الضار، المنتقم، وهكذا فإنه من الغريب ممارسة الرحمة عن طريق القتل والثأر وهذا ما تبرره الآيات القرآنية⁽⁸⁵⁾.

لا يتوقف النقد اللاذع في مستوى النص القرآني بل يمتد نحو سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ذلك أن سيرته تشهد على صفة المحارب القاسي والذي طبق أساليب النهب والغزو والأسر واقتسام الغنائم⁽⁸⁶⁾ وهذه الصفات تتماشى مع دعوات

والعدو، فلقد تم استبدال عدو الطبقة بعدو الإيمان، وصراع الطبقات ترك مكانه للحرب المقدسة.⁽⁹⁷⁾

3 - الديناميكية الديمغرافية لحقل التعبئة والتي تركز على الشباب وهذا الأمر مشابه للحركات الشمولية في القرن العشرين (الفاشية، الماركسية، النازية)⁽⁹⁸⁾.

الآن باديو: موضوع الإسلام واللائكية لا معنى له

يمثل آلان باديو (1937 -) حالة إستثنائية بين فلاسفة فرنسا، إذ لا يتوقف عن نقد الأحزاب السياسية والمثقفين ويعتبرهم جنود الرأسمالية البرلمانية ويؤمن إيمانا قطعيا بالفرضية الشيوعية.

من هذه الخلفية الفكرية يعتقد آلان باديو أن عدو الفكر اليوم هي الملكية والتجارة، والأشياء كأرواح، وليس الإيمان وأن ما نفتقده اليوم هو الإيمان السياسي، ثم إن صعود الأصوليات ما هو إلا مرآة تبين الجو المرعوب الذي يعيشه الغربيون. هناك خراب في الفكر السياسي الذي يحاول الغرب تنظيمه تحت غطاء الديمقراطية ونجدة المنظمات الإنسانية، وفي ظل هذه الشروط فإن اللائكية التي تدعي أنها في خدمة المعارف ما هي إلا قاعدة مدرسية لإحترام التنافس وترويض للمعايير الغربية والكارهة لكل إعتقاد، إنها مدرسة الإستهلاك والتجارة والملكية الحرة والانتخاب.⁽⁹⁹⁾

يؤدي هذا الحكم إلى إعتبار قانون منع الحجاب تعبير عن خوف الغربيين والفرنسيين بالخصوص ولكن الخوف ممن؟ يتساءل باديو من أعداء الداخل (أبناء الضواحي أم من أعداء الخارج الإرهابيون الإسلاميون؟. إن المسؤولية يتحملها الفرنسيون الذين رفضوا واستنصلوا كل سياسة تحريرية وكل عقلنة ثورية وحافظوا على الوضع الراهن منذ الثمانينات⁽¹⁰⁰⁾.

إن هذا الموقف لا يعني تعاطفا ووقوفا مع مطالب المسلمين الدينية، ذلك أن المسائل الدينية المتعلقة بمنع الصليب وحظر بناء المآذن والحجاب لا معنى لها، يضيف باديو معتبرا نفسه نيتشويا صارما، ذلك أن الإله قد مات منذ زمن طويل ولا نرى في إنبعاث هذه المشكلات صورا صوفية ومفكرين دينيين عميقين ولا لاهوت متجدد وإنما الموجود فقط هو ردود أفعال منظمة وعمليات مجهولة وأن ما يحدث الآن من قضايا مثارة نتاج للمسؤولية الفكرية لمجموعة من المثقفين الذين ناقشوا وشاركوا في أزمة الحجاب منذ عشرين سنة⁽¹⁰¹⁾، والمقصود بهم تيار عريض من مثقفي اليسار (آلان فينكيلكروت، ريجيه دوبريه، بادينتر، ...)

خاتمة:

نسجل في آخر المطاف بعض الإستنتاجات كما يلي:

أولا: إن مسألة إدماج المسلمين في المنظار الفلسفي الفرنسي تتطلب تغييرا في منظومة القيم لدى المسلمين مما يلزم عنه تغييرا في اللباس (المرأة خاصة) والتعليم (التوجيه نحو تعليم لائكي) والقانون (رفض الشريعة وإعتماد القانون الوضعي) وهذا ما يتعارض مع منظومة القيم الإسلامية التي يؤمن بها المسلم.

ثانيا: يحمل الإسلام مسؤولية فشل الاندماج ويدعوا الكثير من الفلاسفة إلى ضرورة إصلاح الإسلام منطلقين من رؤية حضارية غربية معتقدين أن على الإسلام أن يمر بنفس المراحل التاريخية التي مرت بها المسيحية (نهضة، إصلاح، تنوير...)

ثالثا: تحولت جدلية الإسلام واللائكية إلى محاكمة فلسفية فرنسية للإسلام في عقائده وتشريعاته وثقافته الاجتماعية وإنكار لمنجزاته السياسية والعلمية، القديمة في مرحلته الذهبية التي عرفت السلم والتسامح مع الطوائف غير الإسلامية.

رابعا: إعتبار فلاسفة فرنسا اللائكية شرطا أساسيا للديمقراطية وهذا ما يعيق تحول العالم الإسلامي إلى أنظمة ديمقراطية حديثة، وهذه الشرطية تتزعزع إذا نظرنا إلى نسبية مفهوم الديمقراطية وتحولاته التاريخية من اليونان إلى الفترة الحديثة ودور الدين كمرجعية قيمية في التأسيس للديمقراطية.

خامسا: حاول بعض الفلاسفة (باليبار، باديو، غوشيه) فهم الموضوع بعيدا عن النمطية الإعلامية المضللة والمنطلقة من أحكام مسبقة ضد المسلمين ومتجاوزين للإنتهازية السياسية التي تجسدها خطابات الأحزاب السياسية.

الهوامش:

1. آلان رونو، ولد عام 1948، يشتغل كأستاذ للفلسفة السياسية وتركزت إهتماماته على الليبرالية السياسية وكل المواضيع المتعلقة بها كالديمقراطية والتعددية الثقافية.

2. Alain renaut et Alain touraine, un débat sur la laïcité. Editions stock 2004, France. P1112-.

3. Ibid, P12.

4. ibidem.

5. Ibid, P132.

6. Ibid, P133.

7. Ibid, P134.

8. Ibid, P2829-.

9. Ibid, P13.

10. د/مصطفى عمر التير، د/ رولف فيفر سهاوس، دور الدين في المجتمع، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، 2011، ص174.

11. Alain touraine, faux et vrais problèmes dans une société fragmentée ? le Multiculturalisme en débat, Editions la découverte, France, 1996, P297.

12. Ibid, P312.

13. Ibid, P315.

14. Ibidem.

15. Luc ferry, L'islam est-il soluble dans la démocratie, le figaro, 09.03, 2011.

16. Ibidem.

17. Ibidem.

18. Luc ferry, l'homme dieu ou le sens de vie, grasset. 1996, P93.

19. Marcel Gauchet, la condition politique. Gallimard, 2005, P13.

62. Ibidem.
63. جون ولاش سكوت، سياسة الحجاب، ترجمة المصطفى حسوني وحسن إيزي، دار طوبقال، المغرب، ط1، 2010، ص46.
64. المرجع نفسه، ص46
65. Regis debray, ce que nous voile le voile, la république et le sacré, Gallimard, 2004, P10.
66. Ibid, P1112-.
67. Ibid, P13.
68. Ibid, P18.
69. Ibid, P1819-.
70. Entretien de pascal bouniface avec regis debray, dans revue international et stratégique 20093/, N°75, P91.
71. Etienne Balibar, la posistion de l'égaliberte, PUF. 2010, P253
72. Ibid, P254.
73. Ibid, P257.
74. Ibid, P258.
75. Ibid, P260.
76. Ibid, P261.
77. Ibid, P263.
78. Ibid, P264.
79. Ibid, P267.
80. Ibidem.
81. Ibid, P270.
82. Ibid, P268.
83. Ibid, P270.
84. Michel Onfray : traité d'athéologie, Physique de la Methaphysique, Editons Grasset & Fasquelle, 2005, P103.
85. Ibid, P219.
86. Ibid, P219220-.
87. Ibid, P221.
88. Ibid, P222.
89. Ibid, P258.
90. Ibid, P259.
91. Ibid, P263.
92. Ibidem.
93. Ibid, P264.
94. Ibid, P269270-.
95. Ibid, P271.
96. Peter sloterdijk, Colère et temps, Essai politiquo-psychologique, traduit de l'allemand par olivier manoni, Libella Manem sell Edition 2007, P305.
97. Ibid, P306.
98. Ibid, P307
99. Alain Badiou, circonstances2 : Irak, Foulard, Allemagne / France, Edition Ligne(2008), P118.
100. Ibid, P119.
101. Alain Badiou/ Finkielkraut, l'explication conversation avec au delancelin, Nouvelles Edition lignes 2010, P34.
- 15 - انظر عبد العقار رشاد القصبي مرجع سابق ص 70.
20. Marcel Gauchet, le desenchantement du monde, une histoire politique de la religion, Gallimard, 1985, P62.
21. Ibid, P66.
22. Ibid, P319.
23. Marcel gauchet, un monde désenchanté ? les éditions de l'atelier, les éditions ouvrières, 2004, P267.
24. Ibid, P62.
25. Ibid, P63.
26. Voir le blog de marcel Gauchet , 2008.
27. Catrine audard, qu'est ce que le liberalisme ? éthique, politique, société Gallimard, 2009, P613.
28. Marcel Gauchet, combattre et comprendre, dans le débat 20083/, N°150, P38.
29. Entretien avec Marcel Gauchet dans republica, N°35, Novembre 2003.
30. Ibidem.
31. Pierre Manent, cours familiais de philosophie politique, Gallimard tel, 2001, P27.
32. Ibid, P40.
33. Ibidem.
34. Ibid, P43.
35. Ibid, P48.
36. Pierre Manent, le regard politique, entretien avec bédicte de Lorme Montini, flammariion, 2010, P225.
37. Ibid, P226.
38. Ibid, P227.
39. Ibid, P231232-.
40. Ibid, P 233.
41. Pierre manent, la raison des nations, réflexion sur la démocratie en Europe, Gallimard, 2006, P7172-.
42. Ibid, P7273-.
43. Ibid, P 74.
44. Ibid, P 75.
45. Yves charles zarka, faut-il réviser la loi de 1905, la séparation entre religion et état en question PU France 1 ED, 2005, P1.
46. Ibid, P2.
47. Ibid, P157158-.
48. Ibid, P158.
49. Ibid, P159.
50. Ibid, P160.
51. Ibidem.
52. Ibid, P162.
53. Ibid, P163.
54. Ibid, P164.
55. Ibidem.
56. Ibid, P165.
57. Ibidem.
58. Ibid, P166.
59. Ibid, P167.
60. Ibid, P171.
61. Ibid, P172.